文化教育

# 清末新式学堂的伦理教育与伦理教科书探论

## ——兼论现代伦理学学科在中国的兴起

黄兴涛 曾建立

[摘要] 在中国，现代意义的伦理教育和伦理学，发生在清末十余年，它与新式学堂的开办、教育体制的相关变革有着密切的关联。在清末的新式学堂里，伦理教育的由来、课程设置、原则和主要内容，以及新式伦理教科书的翻译、编撰、特征等问题，一直缺乏专门系统的考察，本文不仅对这些问题作出探索，还以此为基础，对当时伦理教育的转型之发轫予以透视，以揭示伦理学作为一门现代学科在中国兴起时的诸多背景与特点。

[关键词] 清末 新式学堂 伦理教育 教科书
[中图分类号] K252 [文献标识码] A [文章编号] 1002 - 8587 (2008) - 01 - 0051 - 22

**Ethical Education and Textbooks in the New - style Schools from 1898 to 1911: the Rise of Discipline of Modern Ethics in China**

In China, modern ethical education and ethics appeared in the last decade of the Qing dynasty and was closely related to the establishment of new - style schools and the reform of educational institutions. This paper systematically explores not only the origin of ethical education, the establishment of curriculum, and the tenets and main content of modern ethics, but also the translation and compilation of textbooks, their characteristics, and other questions. This article provides an insight into the beginning of the transformation in ethical education, and the rise of ethics as a modern discipline in China.

传统中国是一个伦理本位的社会。重视伦理道德的修养和教育,乃是中国传统文化中最为重要的特征之一。但现代意义上的伦理学和伦理教育在中国的产生,却是中西、中日文化交流的产物,它与清末学校教育体制的制度性变革,也有着密切的关联。长期以来,学术界对于中国传统伦理道德规范和近现代伦理思想的探讨,已经较为丰富和深入,而对于现代伦理学科在中国的诞生以及伦理教育现代转型的研究,却仍然很为不足。这是一个知识、思想和制度变革的相关性问题。本文不准备全面探讨这一问题,只拟对清末民初新式学堂里的伦理教育和伦理教科书作一初步考察。相信这对于我们认知中国伦理教育从传统向现代的转型,以及现代伦理学在中国的兴起,或不无裨益。

## 一、清末新式学堂伦理教育的由来及其课程设置

在晚清,新式学堂伦理学教育的大规模铺开,是 20 世纪初年之事。但其渊源却可追溯到 19 世纪早期甚至更早。[①]最早尝试对中国人进行此类新式教育的,是传教士所开办的教会学校。1818 年,《马六甲筹组英华书院计划书》中就曾计划:“如属时间允许,亦将授以伦理哲学”,后来该书院的课程中确曾开设了伦理哲

[收稿日期] 2007 - 10 - 20
[作者简介] 黄兴涛 (1965—), 男, 中国人民大学清史研究所教授, 北京 100872; 曾建立 (1975—), 男, 中共中央宣传部宣传教育局干部, 北京 100806

学课。[②]这可能是中国近代新式伦理学课程的开设和伦理教育的嚆矢。自此以后,教会学校的伦理教育,得以持续发展。

1873年传教士花之安刊行了《泰西学校论略》一书,在介绍"智学八课"的第六课时,写道:"六课论人行。有三,即论福之所以为福,第一情福,即寓世之五福也;第二,以不迷本性为福,即克胜诸欲是也;第三,以归源上帝,冀获天福为福。第二与第三大同而小异,在第二则有数说,如讲本分,一属自己,一属身外,即人中五伦并世间所有者;三向上帝之本分所应行,凡各端均释明本分之所以为本分,若不能指出其所以然,则不是性理。第三论善德,即人之所目为善举,并察其德须根于真理。"[③]其所讲的就是伦理学。这大概是晚清从学科角度对西方宗教伦理学课程较早的正式介绍了。

1875年,花之安还出版了《教化议》一书,"有西书为蓝本,而折中己意",在与儒家伦理的协调过程中,阐发了西方基督教伦理和一些世俗伦理的思想。如强调"爱国",就颇有近代色彩,而令那些对西方传教士思想持简单化僵硬看法者莫名其妙。此外,其"善德"中还格外强调"功利"、"清洁",也显出时代特色。其他如提倡尊重妇女、奴婢,批评儒家纳妾制,主张上帝面前人人平等,等等,与明末清初利玛窦等的有关言说一脉相承,也具有某种现代意义,并产生积极影响。但其所谓"重天伦"、"爱上帝"等观念,则并不为一般中国士大夫所看重。[④]

在晚清,专门化的新式伦理教科书最先也是教会教育的产物。1876年,第一次基督教传教士大会组织了教育委员会,其所编写的教科书中就有"伦理"一科。它们主要供给教会学校使用,间或也送给各传教区的私塾。这是有记载的新式伦理教科书的先声。1887年,英国传教士成立了广学会,该学会也编印了历史、地理、理化、伦理、宗教等书。虽然出版的目的并不全是作教科书用,且程度较高,但还是被当时的一些新式学堂所采用。1890年第二次传教士大会作出了编写初级和高级两套中文教材的决定,所列科目里也有"伦理科学"。有记载证明,这些教科书后来都曾编印了出来。[⑤]

据现存1876年山东登州文会馆毕业文凭所载,该教会学校所开设的新式伦理课程,中文名目称为"是非学"。这一名称,即使在"伦理学"一词从日本传入并逐渐流行开来后,仍然在一些教会学校沿用,一直到清朝灭亡。1904年,狄考文主编、以基督教中国教育委员会名义出版的《英汉术语词典》中,就将 Ethics 译为"道义学"和"是非学"。[⑥]1907年,华北协和书院院长谢卫楼所著伦理学教材《是非要义》,也称伦理学为"是非学",称伦理学家为"是非家"或"是非名家"。不过,20世纪之前,传教士和中国人所编的各种英汉词典里,"Ethics"(伦理学)一词,大多被译为"五常"、"五伦之道"、"五常之理"、"修行之道"、"修德之理"、"修齐之理"、"修身齐家之箴规"等,极少见有对译为"是非学"的。[⑧]可见,即便是"是非学"之称,当时也还并不是很流行和固定。除了"是非学"之外,戊戌以前,传教士对"Ethics"的译法还有"性理学"、"性理"和"性学"等。如艾约瑟在《西学略述》中将西方哲学内容分为"格致"、"性学"和"论辩"三类,"性学"指的就是伦理学,并说明其内容"乃明征人一身备有伦常之理"。同时或稍后,还有称"教化学"的。如1897年,张元济开办通艺学堂时,其章程中就译称这门新学问为"教化学"(并标明其英文音译词为"伊特斯")。[⑨]

洋务运动时期,清廷虽也开办了同文馆等新式学堂,但并无专门系统的伦理课程。有的如上海广方言馆,只是在所谓"小学"的名目下,讲习《养正遗规》、《朱子全书》等传统的修身书籍而已。中国人自己开办的新式学堂的伦理教育,受西方传教士的影响较小,而主要是学习日本的结果。早在19世纪80-90年代,以黄遵宪为代表的有识之士,就曾在考察日本的著作中,介绍了明治维新后的日本学校开设"伦理"、"修身"等专门课程的信息。[⑩]甲午战败后,中国士大夫痛定思痛,认定日本学西方的路子很成功,值得效法。因此,从戊戌时期到新政阶段,湖广总督张之洞和满清朝廷都曾大量派人到日本考察教育。姚锡光、罗振玉、陈毅和吴汝纶等官员,就都先后承担过此类使命。1898年,姚锡光在考察

过日本的学校管理和组织后，就曾在《东瀛学校举概》里，不仅专门介绍日本的中小学及寻常师范等都开有“伦理”或“修身”课之事，还强调其属于德育内容：“言伦理，言修身，在德育”，对湖北开办新学产生了影响。壬寅学制制定之前，罗振玉曾专门在《教育世界》杂志上发表过十几篇文章，从学制到具体课程的设置，都提出自己的设想，还特别建议中小学须开伦理课程。他的不少意见均被朝廷采纳。有学者曾将罗氏所草拟的小学堂章程宗旨的第一条，与《钦定学堂章程》和日本1900年的《改正小学校令》中的有关条款进行对比，发现其强调“道德教育”知识的内容乃至具体表述，几乎都没有什么差别。[11]1903年底和1904年初颁布的《奏定学堂章程》颁布施行，开启了中国近代学制的“日本型时代”。而此一章程注重道德教育和“保存国碎”的基本精神，据研究，也主要是依据了罗振玉等人考察日本后的意见。[12]由此可见，日本教育模式对于中国新式学堂伦理教育的开设，影响是何等的直接。

不仅如此，中文“伦理学”一词和概念，也系从日本引进。该词乃日本早期哲学家井上哲次郎等日本学者参酌自古沿用下来的儒家用语“伦理”，创译 Ethics 的结果。在他们1881年编辑出版的《哲学字汇》中，就直接译 Ethics 为“伦理学”。并注释说：“按，《礼乐记》‘通于伦理’；又《近思录》‘正伦理、笃恩义’”。[13]据笔者所见，至少在1897以前，“伦理学”这一汉字词已从日本传入中国。1897年，康有为在所编辑出版的《日本书目志》中，列举了17种有关伦理学的著作，书名中含有“伦理学”三字的就有5种。[14]

不过，“伦理学”概念在中国传播开来还是20世纪初年的事情。其中，梁启超、王国维、樊炳清、蔡元培等人的贡献是相当突出的。梁启超可以说是报刊上较早传播“伦理学”概念与观念最有影响的人物。1902年6至7月，他在著名的《新民丛报》上连载《东籍月旦》一文，其中有关“普通学”的第一章就题为“伦理学”。该文明确批评传统伦理学说的不足，主张学习西方和日本的伦理学著作，强调指出：“中国自诩为礼义之邦，宜若伦理之学无所求于外，其实不然，中国之所谓伦理者，其范围甚狭，未足以尽此学之蕴也”。而在日本，文部省规定中学所应教的“伦理”内容中，不仅包括“对于自己之伦理”、“对于家族之伦理”和“对于社会之伦理”，而且包括对于“国家”、“人类”和“万有”之伦理，“准是观之，以比于吾国所谓伦理者，其广狭偏全，相去何啻霄壤耶？故外国伦理学之书不可不读明矣。”在该文中，梁启超还对日本学者自己的伦理学著作或他们译自西方的有关译著30种进行了程度不同的介绍。其中，带有“伦理学”三字的就达24种之多。[15]也是1902年，王国维编《哲学小辞典》，不仅译 Ethics 为“伦理学”，还给它下了一个简单的定义：“伦理学者，论德行之学也”。[16]这大概是中国人对“伦理学”较早的正式界定了。

在清末中国人所开办的学堂中，究竟哪个最先开设新式伦理课程，目前还难以确认。但可以肯定的是，1902年8月《钦定学堂章程》颁布后，这门课就已经成为了学堂要求开设的一门正式课程。该章程明确指出：“中国圣经垂训，以伦常道德为先，外国学堂于智育体育之外，尤重德育，中外立教本有相同之理。今无论京外大小学堂，于伦理修身一门视他学科更宜注意，为培养人才之始基。”[17]根据此一章程规定，从蒙学到大学的所有学堂都必须开设伦理修身课，且要将其排在第一课程的位置。学生自6岁起先上4年蒙学，再上6年小学。蒙学堂前两年每天都规定有修身课，后两年则一周（12天）减去4天，一次1课时。小学堂分寻常小学堂和高等小学堂两种，前者三年均有修身课，每天1课时；后者则每周改为4课时，较寻常小学堂所少的8课时，则以读经课补足。中学四年，也都要开设伦理修身课，每周为2课时。不过记分方法与其他科目略异：各科都是每月记分，“惟修身则须合数月或半年而通计之”。[18]在《钦定高等学堂章程》里，政科、艺科课程也均规定“伦理第一”，必须连开三年。

1902年底，张之洞等在著名的《筹定学堂规模次第兴办折》中，建议小学设“修身”课，中学设“伦理”课，高等学校改修“道

德学”，从而基本确立了清末伦理修身课的名称格局。即，蒙学和小学一般称为“修身”；中学和初级师范则“修身”或“伦理”之称兼而有之；高等学堂和大学堂，一般多称之为“人伦道德”、“伦理学”或“道德学”。次年初，张百熙遵旨议奏张之洞的上折时，曾对此特加区别说：“惟修身偏重私德，伦理兼及公德。小学即课修身，应如原定中学改课伦理。”[19]这里“私德”指的是对自己的道德，即个人的自我修养；“公德”则指对于他人、社会、国家的道德。同时，“修身”还相对偏重道德实践指导，“伦理”则相对较重学理讲授。可知这样的排序，不仅是名称的不同，最初内容上也是略有侧重之异的。不过，这种“修身”和“伦理”之名在内涵上的区别，很快即归混同了。后来其各级修身课名称相别的主要意义，也只在于内容的深浅程度不同而已。

需要指出的是，《钦定学堂章程》并未得到认真贯彻。1904 年以前，正式开设修身伦理课的中国学堂还不是很普遍。新式伦理学课程在清末学堂里普遍开设起来，当是在 1904 年初《奏定学堂章程》颁布即癸卯学制正式施行之后。就整体而言，中国的学制及伦理教育的专门学科化，都只能说是真正发端于《奏定学堂章程》的实施之日。

从表面上看，《奏定学堂章程》对伦理修身课的重视程度似不如《钦定学堂章程》，因为各级学堂该课的课时大多相对减少了。如中学堂的修身伦理课，就由原定的每周 2 课时改为每周 1 课时。但是，与此同时，它却大量增加了“读经讲经”课，如中学堂的“读经讲经”课就高达每周 9 课时，远远超出其他课程。由于这两门课程在讲授的内容上多有重合之处，所以在实际上，它对学堂的伦理教育不仅没有削弱，反而是加强了。

1904 年以后，遵循《奏定学堂章程》的规定，各级各类学堂基本上都开设了独立的伦理修身课程。不仅官立和公立学堂如此，一般私立学堂也多能做到这一点。如 1905 年《(民立) 南洋中学堂章程》就规定：“前四年授人伦道德之要者，第五年则为伦理学之班。”[20]1906 年私立浦东中学的课程也规定，前四年开设修身课，第五年课“伦理学”。1905 年“上海私塾改良总会章程”的课程同样规定，修身课是私塾的必修课。[21]

这样，重视伦理教育的儒家传统，就与现代教育体制并不困难地结合了起来。至少在形式上，两者结合得很自然。值得一提的是，在这当中，西方教育学理论本身也曾发挥过作用。当时从日本翻译的西方教育学理论以赫尔巴特为主，而赫氏理论极为重视道德，把道德作为教育的最高目标。这对于既自大又自卑，既仇洋畏洋又崇洋的清末管学官僚来说，影响是不言而喻的。

可以说，此种伦理修身课程的独立化设置，固定课时地加以讲授和考核的方式，还有逐渐专门化系统化新式教科书的编撰使用等(下面将予详细讨论)，起码已在形式上揭开了中国伦理教育现代化的序幕，为中国现代伦理学学科的兴起，创造了必要的教育体制化之条件。尽管在内容上，它与传统经学教育仍存有割不断、理还乱的密切关联。

## 二、清末新式学堂伦理教育的法定宗旨、原则及其主要内容

1906 年，清朝学部正式规定中国新教育的宗旨是“忠君”、“尊孔”、“尚公”、“尚武”和“尚实”。同年所发布的“上谕”，更明白申明：“学堂以中学为主，西学为辅；培养通才，首重德育；并以忠君、尊孔、尚武、尚实诸端定其趋向”。[22]由于伦理教育最能集中体现一般教育的宗旨所在，因此，上述宗旨既适用于一般教育，更成为伦理教育所必须奉行不悖的根本原则。

这种突出传统儒家伦理道德规范意义的教育宗旨，曾受到过日本的直接影响。明治后期的日本把自己的富强归功于教育，尤其强调“东洋道德”保证了其基础。1890 年，日本颁布《教育敕语》，作为教育的最高方针，其根本精神就在于宣扬忠君爱国，培育大和魂精神，把东洋道德与西洋技艺两相结合。在这一点上，它与洋务运动以来所奉行的“中体西用”原则精神大体一致，因而很切合清朝统治者的口味。这也是清政府直接取法日本教育

的一个重要缘由。

1905年，两江总督魏光焘奏请编辑《中国伦理教科书》时，即明确指出："近年日本骤致强盛，实由全国人皆有忠君爱国之心。观于明治23年所颁之《教育敕语》，及其国人之伦理教科书，皆本中国古圣贤所述之伦常道德，以为根本，用能强国势而固民心。足见其各项科学虽多取法欧美，而德育一科，仍必资我圣教。中国近年学生，往往习于嚣张恣肆，殆于圣贤根本，先未讲求，于蒙养之年，无以育成其孝悌忠信之气质。微臣愚见，拟请将中国经书、《小学》及日本所著伦理书，互相参酌，择要编辑，定为《中国伦理教科书》。"[23]此折将清廷在学堂强化儒家伦理教育与日本的关系，揭示得可谓一清二楚。

从清政府的初衷来说，讲求学堂伦理教育，既是新式教育体制的被迫需要，同时更是一种强化意识形态控制的新式手段。其根本目的，还在于继续保持以儒家伦常来加强思想控制，有效地范围天下人心，在此基础上稳固地推进新政。这种有所"保守"的意识形态意图，在1906年3月《学部奏请宣示教育宗旨折》中，特别是其对"忠君尊王"规范的强调中表露无遗。该奏折指出："近世目论之士袭泰西政教之皮毛者，甚欲举吾国固有彝伦而弃之，此非以图强，适以召乱耳。东西各国政体虽有不同，然未有不崇敬国主以为政治之本者——务使全国学生每饭不忘忠义……自泰西学说流通中国，学者往往误认谓西人主进化而不主保守，至事事欲舍其旧而新是图。不知所谓进化者，乃扩其所未知未能，而补其所未完未备；不主保守者，乃制度文为之代有变更，而非大经大法之概事放弃。狂谬之徒误会宗旨，乃敢轻视圣教，夷弃伦纪，真所谓大惑矣。"然而"保守"的同时，清政府毕竟也在"尚公、尚武、尚实"的框架下，容纳了部分时代的新内容。尤其是"尚公"宗旨的高扬。如该奏折就强调："今欲举支离涣散者而凝聚之，尽自私自利者而涤除之，则必于各种教科之中，于公德之旨、团体之效，条分缕析，辑为成书，总以尚公为一定不移之标准，务实人人皆能视人犹己，爱国如家，盖道德教育莫切于此矣"。[24]事实上，在"尚公"的旗帜下，不仅"公德"、重团体、爱国等新的政治伦理等得到公然提倡，传统的"君臣"一伦和"忠孝"规范，也由此获得了某种重新阐释之可能。

清末上述教育宗旨，在各级学堂伦理教育内容的规定上，可以说均得到了基本贯彻。其自身虽有一个逐渐"开明化"的发展过程，但大体上还是"固执"于儒道伦常之根本。如1902年《钦定学堂章程》就规定，蒙学堂修身课应"教以孝弟、忠信、礼义廉耻、敬长尊师、忠君爱国"，初小、高小修身课则应"取《曲礼》、朱子《小学》之平近切实者教之"，要求"授以性理通论、伦常大义"。[25]中学修身课则"当本《论语》、《孝经》之旨趣，授以人伦道德之要领"。[26]高等学堂的政科和艺科的伦理课内容，也规定须"考求三代汉唐以来诸贤名理，宋元明国朝学案，既外国名人言行，务以周知实践为归"，等等[27]。

以《钦定京师大学堂章程》速成科师范馆各学年课程安排为例。其"伦理学"一科就规定，第一学年"考中国名人言行"；第二学年"考外国名人言行"；第三学年"考历代国朝圣训"；第四年"伦理学教学法"。[28]可见其与《钦定高等学堂章程》的总规定是基本一致的。不仅如此，《钦定京师大学堂章程》甚至还更明确地恫吓师生："欧美日本所以立国，国各不同，中国政教风俗亦自有异。所有学堂人等，自教习、总办、提调、学生诸人，有明倡异说，干犯国宪，及与名教纲常相违背者，查有实据，轻则斥退，重则究办"。[29]

在《奏定学堂章程》中，此类规定又得到了充分的继承，并被认真地付诸实践。如关于初等小学堂和高等小学堂的伦理课，章程就指出："修身之道备在《四书》，故此次课程即以讲《四书》之要义为修身之课"。[30]关于中学堂的伦理修身课的规定，较此前要更为具体。它要求必须"摘讲陈宏谋《五种遗规》：一、《养正遗规》，二、《训俗遗规》，三、《养女遗规》，四、《从政遗规》，五、《在官法鉴录》（以教为吏胥者）——所讲修身之要义，一在坚其敦尚伦常之心，一在鼓其奋发有为之气，尤当示以一身与家族朋类国家世界之关系，务须勉以实践躬行，不可言行不符"。[31]关

于高等学堂及优级师范学堂的“人伦道德”课，它同样规定“专讲宋、元、明、国朝诸儒学案，以及汉唐诸儒解经论理之言”，并强调：“外国高等学堂均有伦理一科，其讲授之书名伦理学，其书内亦有实践人伦道德字样，其宗旨亦是勉人为善，而其解说伦理标与中国不尽相同。中国学堂讲此科者，必须指定一书，阐发此理，不能无所附丽，以致泛滥无归。查列朝学案等书，乃理学诸儒之言论行实，皆是宗法孔孟，纯粹谨严；讲人伦道德者自以此书为最善——讲授者尤当发明人伦道德为各种学科根本，须臾不可离之故”。[32]

这样，从蒙学堂到高等学堂的整个新式学校系统的专门化伦理教育体制，就在国家的主持下，得以正式建立起来，并显示出清王朝仍然要将其继续控制在儒家伦常一统范围之内的意识形态意图。

然此种教学宗旨和课程内容的规定，势必要造成伦理修身课程与儒家经学在实际教学中的重复和雷同之弊，最终还会影响到前者的独立化程度。在清末，将读经内容混同于修身课内容的现象，实具有一定的普遍性。如四川高等学堂的试验题中，即有所谓“经学伦理题”，速成师范和优级理科师范的考卷里，就都曾出现过这样的题目：“大学生有为兵之义务，见于《周礼》何官?《礼记》何篇? 其文若何?”[33]现存的京师大学堂档案也记载，1908年译学馆的“人伦道德”课的考题为《姚江学派得失论》；1909年大学堂“修身科”的考题则为：“张子《西铭》一篇其大旨安在?”；“朱子谓：二程十四五便脱然学圣人，其学本于何欤? 试略言之”。[34]这些题目，与传统“经学”的考题几乎无法区别开来。另据《四川高等学堂纪略》一文作者回忆，他在该校上伦理课时，老师“讲的不是西洋伦理学而是讲宋学。由温江曾学传（习之）先生担任。他笃信程朱之学，尤崇拜陆象山。编有《宋儒学案约编》等书。”[35]安徽省城高等学堂里的情形也差不多，在该校，伦理科甚至干脆就被定名为“经学伦理”。[36]

有趣的是，一些较为开明的教育人士为了抵制或削弱读经讲经课，也因势利导，提出以法定的修身课来包容和代替读经课的建议，并将其付诸实施。这种情况在中小学教学中表现得尤为明显，特别是小学。1904 年 5 月 22 日，《时报》刊有《〈奏定小学堂章程〉评议》一文，就认为小学经学课程太多，建议废除读经一科，“将经籍要义归并修身课中”，“要之，非毅然删去讲经读经一科，将经籍要义归并诸修身科中”，各科之分布就不完备。[37] 1909 年，《江苏教育总会在研究学部变通初等小学章程意见书》里，也建议：“讲经宜附于修身并述，修身教科书应分之部分而举其例。”[38]凡此种种，均表明，新式学堂伦理课在内容上一时还难以摆脱经学束缚的情况，这实在是从传统到现代转换过程中的一种特有现象，它体现出某种历史的过渡性。

那么，此种新式学堂里的伦理教育，究竟与中国固有的伦理道德教育有着何种不同呢? 其不同之处，在我们看来至少表现在以下两个方面。首先，是其教育形式发生了明显的变化。这一点，我们在前文已经提到。中国传统的道德教育，可以说是一种无所不在的普泛化社会化的道德教化，纲常伦理渗透在日常行为规范和儒家经典的阅读和教诲之中。古圣先贤的尊崇，贞女烈妇的旌表，圣谕诏诰的宣讲，乡规民约的规定，等等，都成为了伦理教育的手段。而现在，它则逐渐变成现代学校教育体系的一个相对独立的、专门化的组成部分——一种学科化的教育。它有了固定的课时和教师，有了明确的宗旨和内容规定，有了专业化的考核和逐渐专门化的教材及教授法要求（特别是科举制度废除和立宪运动开始以后）等等。

与教育形式的变化相关，在教育对象上，清末新式学堂法定的对象，也还有一个重要变化值得一提，那就是女子学堂由不合法到合法，新式学校教育中，女子学堂的伦理修身教育，也经历了一个从无到有，从民间先行，到官方不得不认可，并最终被纳入到其管理轨道的过程。在癸卯学制中，女子学校是受到禁止的。[39]但民间兴办女学的潮流却没法阻挡。几年后，由于民间的女学堂越来越多。1907 年初，清廷最终不得不批准学部提出的《女子师范学堂章程》和《女子小学堂章程》，强调女校“总以启发知识保存礼教两不相妨为宗

旨”，以便将已办各种女校“导入正轨”，“免转滋流弊”。[40]学部自身还因此主持编辑出版了有关的女子修身教科书。

另外，在教育内容上，也发生了一定变化。如一般课程都不同程度地增加了社会伦理、国家伦理和国际伦理等方面的近代新内容，提倡爱国，讲求“卫生”，崇尚“公德”、要求履行“国民”义务，讲求义利相合的功利原则等等，并对传统道德中明显的糟粕“三纲”进行了一定程度的改造甚至批判。在解说材料方面，也普遍增添了外国名人的道德故事等。同时，它们还程度不同地传播了一些新的伦理概念范畴及其他相关的现代伦理学知识，并或多或少地受到了一点现代生理学和心理学的影响。对于传统的儒家道德规范的讲授，一般伦理课也都能注意结合一点新知识，对其予以深浅有别的重新解说或阐释。因而总体说来，其学理性无疑是增强了。

显然，这些内容的变化，与清政府“尚公”、“尚武”和“尚实”等德育宗旨所提供的新伦理教育空间是紧密相关的。但有时从条文上似难以直接窥见端倪，只有从实际的教学过程中才能更加明确地体察出来。清末新式学堂伦理教育的实际情形十分复杂。其法定的教育宗旨和内容规定的条文，前后不仅有所变化，而且在实施过程中表现出的具体状态，也层次诸多，甚至彼此矛盾，难以简单化地一概而论。对于此类变化及其复杂性，我们在下文伦理教科书的探讨部分，还将要具体涉及和讨论。

## 三、新式伦理教科书的翻译、编撰、思想类型及其审定

随着新式学堂伦理教育的渐次展开，也就有了对专门的伦理教科书的需求。为了满足这种需求，最先是一批日文伦理教科书被直接翻译过来应急（同时应急的还有按《奏定学堂章程》的规定，直接拿《五种遗规》、《大学》等劝善书和儒家经书凑数的），然后，国人又自编了各式各样、五花八门的新式伦理修身教科书。这些教科书从形式到内容，都集中而典型地体现了清末新式学堂伦理教育的特征，并成为今人透视现代伦理学科在中国兴起的最初阶段和整个那段“过渡期”历史的一面有效透镜。

清末中国人自己直接从国外引进伦理学专著和教科书，大约以樊炳清译日人井上哲次郎、高山林次郎合著的《伦理教科书》为较早。该书1901年由江楚编译官书局作为科学丛书之一种出版。其后，汉译的伦理学著作，或由传教士讲授、中国人笔述以及外国教习直接用中文译编的伦理教科书，日渐增多，截止1911年，这类书重要的大约有20余种，可列表如下：

| 序号 | 书　名 | 著　者 | 译　者 | 出版机构 | 年份* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 《伦理教科书》 | 井上哲次郎高山林次郎 | 樊炳清 | 江楚编译官书局 | 1901，1903 |
| 2 | 《道德进化论》 | 户水宽人 | | 广智书局 | 1902 |
| 3 | 《伦理学》 | 元良勇次郎 | 王国维 | 科学丛书本 | 1902 |
| 4 | 《伦理书》 | 日本文部省 | 樊炳清 | 科学丛书本 | 1902 |
| 5 | 《新世界伦理学》 | 乙竹岩造 | 赵必振 | 新民译印书局 | 1902－1904 |
| 6 | 《义务论》 | 海文 | 广智书局同人 | 广智书局 | 1903 |
| 7 | 《伦理学》（后改名《中等教育伦理学》） | 元良勇次郎 | 麦鼎华 | 广智书局 | 1903 |
| 8 | 《西洋伦理学史要》 | 西额惟克 | 王国维 | 科学丛书本 | 1903 |
| 9 | 《伦理教科范本》 | 秋山四郎 | 董瑞椿 | 文明书局 | 1903－1905 |
| 10 | 《道德法律进化之理》 | 加藤弘之 | 金康寿等 | 广智书局 | 1903 |
| 11 | 《东西洋伦理学史》 | 木村鹰太郎 | 范迪吉 | 会文学社 | 1903 |
| 12 | 《伦理学》 | 中谷延治郎 | 王章述 | 四川学报本 | 1905 |

续表

| 序号 | 书　　名 | 著　　者 | 译　　者 | 出版机构 | 年份* |
|---|---|---|---|---|---|
| 13 | 《伦理学》（师范教科丛书） | 法贵庆次郎（讲授） | 胡庸诰（记录） | 湖北官书局 | 1905 |
| 14 | 《伦理学教科书》 | 中岛德藏 | 金太仁作 | 东亚公司 | 1907 |
| 15 | 《伦理学》 | | 刑之襄 | 河北译书局 | 1907 |
| 16 | 《是非要义》 | 谢卫楼 | 管国全笔述 | 通州华北协和书院铅印 | 1907 |
| 17 | 《伦理学教科书》 | 服部宇之吉 | | 商务印书馆 | 1908 |
| 18 | 《国民道德谈》 | 福泽谕吉 | 朱宗英 | 中国图书公司 | 1908 |
| 19 | 《伦理学》（《哲学提纲》之一种） | | 李杕 | 上海土山湾印书馆 | 1908 |
| 20 | 《最新伦理学》 | | 郑宪成编译 | | 1908 前 |
| 21 | 《伦理学讲义》 | | 四川速成师范编译 | | 1909 |
| 22 | 《伦理学原理》 | 泡尔生 | 蔡元培 | 上海商务印书馆 | 1909 |
| 23 | 自助论（一名：西国立志篇）（据日译本转译） | 斯迈尔斯 | 上海通社译，林万里校订 | 商务印书馆 | 1910 |
| 24 | 《青年德育鉴》 | 越富勒 | 屠坤华 | 华泰印制公司 | 1911 |

* 这里的年份，系指其较早出版年。不少译著都曾一版再版。下表同。

从上表所列的译著中，可见译者基本都是中国人（不计外国学者直接以汉文讲授或编写的部分），这在某种程度上也表明了国人对于新式伦理学的自觉程度。译著则基本上来自日文，只有 2 种从西文本译出，另有两本（即王国维译的《西洋伦理学史要》和蔡元培译的《伦理学原理》）虽有西文原本作底子，但在翻译过程中也都以现成的日文译本作为直接而重要的参照，这也可见日本的影响之大[43]。这些译著里原本就是伦理教科书的，又占到约 80%。

在清末，那些本不是教科书的译著，在各级学堂特别是师范和高等学堂里，也都不同程度地被作为教学参考书来使用，如多次重版的蔡元培译《伦理学原理》，直到 1917 年，在湖南省立第一师范，还被伦理学名师杨昌济作为 4 年级 5 个班的"修身"课的教材（毛泽东即深受此书影响）。这种情况在那个特定时期，有其必然性。这也是我们在此将其一并列出的原因。

值得一提的是，除了这些单独出版的译作之外，在清末报刊杂志上，还曾发表过不少有关西方和日本现代伦理学教科书、论著、名家伦理思想的翻译之作，它们也发挥过传播新式伦理学教育内容的作用。重要的如 1903 年《湖北学报》所载《伦理学研究之准备》[44]，1905 年《教育世界》杂志（第 101－116 号）连载模柯海特的《伦理学概论》，1906 年《新民丛报》第 93 号所载黄国康译《泰西伦理学变迁之大势》，1907 年《教育世界》第 144 号所载《现代之伦理学》，1908 年《学海》连载唐演从日文转译的《施的文（Stevens）伦理学（The Science of Ethics）大要》[45]等。至于一般述介之作，就更多而难以列举了。

由于伦理学与哲学的特殊分合关系，20 世纪初年许多哲学译著中，也程度不同地涉及到了伦理学的内容。如 1903 年陈鹏翻译法国学者李奇若的《哲学论纲》一书，全书一共四篇，就有一篇专论"伦理学"，内容相当丰富[46]。由此可见一斑。

与翻译外国论著、教材相一致，国人这一时期还编辑出版了不少专门化的伦理修身教科书。个别的甚至还在大量引人日本伦理教科书之前。就笔者所知，公开正式出版的，大约以商务印书馆 1902 年 2 月出版的《高等学校修身教科书》（高等小学用）和上海文明书局同年 3 月推出的《蒙学读本全书》中的修身教材一册为较早。据有的学者研究，后者可能于

1898 年即已成书传世[47]。1902 年初出版时，标明为京师大学堂审定、普通小学读书科学生用教科书。1897 年，南洋公学编辑出版“蒙学课本”，也包括有专门的“修身”部分，1899 年第二次印刷[48]。1902 年 10 - 11 月，该套书在进行了一定修改的基础上重新出版，题为《新订蒙学课本》。其他的几本较早的修身教科书也均出版于这一年。可见，1902 年对于新式学堂的伦理教育和现代伦理学学科在中国的兴起，具有重要意义，它表明了清末新政的直接影响，特别是《钦定学堂章程》中明文规定在各类学堂设置“伦理”一课的学制导向作用[49]。

大约在此之后三年，特别是 1905 年前后，伦理教科书的编纂开始受到官方和民间更大的重视。这与学堂大规模兴起、发展，对日本学制精神和现代教育了解的加深，以及科举制的彻底废除、社会变动加剧等因素有着明显关联。1904 年 4 月，《教育杂志》发表《论编纂伦理教科书之切要》一文，典型地反映了这一时代需求[50]。前文我们提到的两江总督魏光焘 1905 年所上关于编纂《中国伦理教科书》的奏请，同样可以说明这一点。1906 年，出国考察宪政归国的两江总督端方会同戴鸿慈，也奏请加快编辑学堂伦理教科书，强调道德教育较之法律更为根本，亟宜重视，其言曰：“今日中国之学务，不言道德言法律，而辄言富言强，比之施雕琢于朽株，饰丹蠖于粪壤，必无幸矣。臣考欧洲诸国，其教授儿童，即于德育一端再三措意，其所指示，于行己接物之道，皆精详密致，如有律例之可持循。”该奏折还专门以美国和日本为例，来论证加强伦理学教育的必要性[51]。这对当时学部重视各种伦理教科书的编撰，无疑起到推动作用。

为了便于得见清末伦理教育和伦理修身教材的整体概貌，笔者特将这一时期国人自编的主要伦理修身教科书（一般都公开出版了，个别有传抄本），大体按时间先后列表如下[52]：

| | 书　名 | 编著（述）者 | 年　份 | 出版或印刷者 |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 《高等学校修身教科书》 | 教育改良会 | 1902 | 商务印书馆 |
| 2 | 《蒙学读本全书》(第 4 编为修身教科书) | 无锡三等公学堂，俞复 等 | 1902 | 文明书局 |
| 3 | 《(时敏学堂)修身科讲义》 | 龙志泽 | 1902 | 上海有正书局 |
| 4 | 《新订蒙学课本》(其中的初编为修身课本) | 南洋公学朱树人 | 1902 | 南洋公学 |
| 5 | 《蒙学修身书》(适合高小) | 蒋黻 | 1902 | 作者自刊 |
| 6 | 《修身》 | 高凤谦 | 1902 | 人演社 |
| 7 | 《中等伦理教科书》 | 俞安凤 | 1902 | |
| 8 | 《京师大学堂伦理学讲义》 | 张鹤龄 | | 京师大学堂；商务印书馆 |
| 9 | 《修身伦理教育杂说讲义》 | 张鹤龄 | | 京师大学堂 |
| 10 | 《初级蒙学修身教科书》 | 庄俞 | 1903 | 文明书局 |
| 11 | 《蒙学修身教科书》 | 李嘉谷 | 1903 | 文明书局 |
| 12 | 《小学修身教科书》 | 刘剑白 | 1903 | 文明书局 |
| 13 | 《蒙学系修身教科书》 | 人演社 | 1903 | 人演社 |
| 14 | 《初等伦理教科书》 | 吴尚 | 1903；1905 | 上海商学会；文明书局 |
| 15 | 《最新蒙学伦理书》 | 李郁 | 1904 | 达文编译书社 |
| 16 | 《初等小学修身教科书》 | 高凤谦 等 | 1904 | 商务印书馆 |
| 17 | 《最新修身教科书》(后经学部审定，初等小学用，1 - 10 册) * | 商务印书馆编译所，张元济等校订 | 1905 - 1906 | 商务印书馆 |
| 18 | 《德育鉴》 | 梁启超 | 1905 | 广益书局 |
| 19 | 《绘图蒙学修身实在易》 | 陈善叙 | 1905 | 彪蒙书室 |

续表

| | 书　　名 | 编著(述)者 | 年　　份 | 出版或印刷者 |
|---|---|---|---|---|
| 20 | 《小学修身唱歌书》 | 田北湖 | 1905 | 文明书局 |
| 21 | 《初等小学修身教科书》(官话) | 邵希雍 | 1905 | 会文学社 |
| 22 | 《初级蒙学修身教科书》(官话) | 邵希雍 著 | 1905 | 会文堂 |
| 23 | 《最新女子修身教科书》(初等女子学堂用) | 谢允燮 编,陈德芬校阅 | 1905 | 中国教育改良会 |
| 24 | 《伦理学》(师范教科丛编第三) | 湖北师范生 | 1905 | 湖北学务处 |
| 25 | 《伦理教科书》 | 刘师培 | 1905 | 国粹学报馆 |
| 26 | 《中等伦理学》(上下册) | 姚永朴 | 1906 | 文明书局 |
| 27 | 《官话女子修身教科书》(初等女学堂用) | 邵廉存编,许家惺校 | 1906,1911 | 上海群学社 |
| 28 | 《最新初等小学修身教科书》 | 张炽昌 | 1906 | 彪蒙书室 |
| 29 | 《中等修身教科书》 | 杨志洵 | 1906 | 文明书局 |
| 30 | 《简易修身课本》 | 杨天骥 | 1906 | 商务印书馆 |
| 31 | 《寻常小学修身(书)》 | 钟卓京 | 1906 | 广智书局 |
| 32 | 《小学修身书》(学部审定,版权页题:小学修身教科书) | 蒋智由 | 1906 | (东京)同文印刷舍 |
| 33 | 《初等小学修身新教科书》(次年再版"初等"改为"初级") | 方浏生 | 1906 | 乐群图书编译局 |
| 34 | 《蒙学修身教科书》(卷口题《高等蒙学修身教科书》) | 庄俞 编,乐群编译所校阅 | 1906 | 乐群图书编译局 |
| 35 | 《最新女子初等小学修身教科书》 | 何祺 编 | 1906,1907 | 上海会文学社 |
| 36 | 《绘图女子修身教科书》 | | 1906 | 锟记书局 |
| 37 | 《初等师范学校教科书伦理学》 | 商务印书馆编译所编,杨天骥校 | 1906 | 商务印书馆 |
| 38 | 《初等小学简易修身教科书》 | 樊仲煦 | 1906 | 乐群书局 |
| 39 | 《女子修身教科书》二册 | | 1906 | 江楚编译局 |
| 40 | 《中学修身教科书》 | 蒋智由 | 1906,1907 | 东京同文印刷舍 |
| 41 | 《初等小学修身教科书》 | 学部编译图书局 | 1907 | 乐群书局代印销 |
| 42 | 《初等小学修身范本》 | 顾倬 | 1907 | 文明书局 |
| 43 | 《高等小学修身教科书》 | 高凤谦 等 | 1907 | 商务印书馆 |
| 44 | 《高等小学修身教科书》 | 胡晋接 | 1907 | 科学图书社 |
| 45 | 《初等小学简明修身教科书》 | 戴克敦 等 | 1907 | 商务印书馆 |
| 46 | 《初等小学修身教科书》(实为《小学集注》) | | 1907 | 新学会社 |
| 47 | 《(中学堂用)修身教科书》(各分册又标为"中学修身教科书" | 蔡振(蔡元培) | 1907 - 1908 | 商务印书馆 |
| 48 | 《初等小学修身课本》 | 张继良、刘永昌 | 1907 - 1910 | 中国图书公司 |
| 49 | 《初等小学修身书》 | 陆费逵 | 1907 | 文明书局 |
| 50 | 《最新女子修身教科书》 | 许家惺 | 1907,1910 | 上海群学社 |

续表

| | 书　　名 | 编著(述)者 | 年　　份 | 出版或印刷者 |
|---|---|---|---|---|
| 51 | 《蒙学礼经修身教科书》 | 汪慎修 | 1907 | 南洋官书局 |
| 52 | 《师范适用伦理学初步》 | 均益图书公司 | 1907 | 均益图书公司 |
| 53 | 《伦理讲义》 | 刘登瀛 | 1908 | 直隶警务官报局 |
| 54 | 《高等师范伦理讲义》# | 刘登瀛 | 1908 | 南宫,编者自刊 |
| 55 | 《伦理学大意讲义》 | 陆费逵 | 1908 | 商务印书馆 |
| 56 | 《小学教科初等修身》 | 黄守孚、戴洪恒 | 1908 | 集成图书公司 |
| 57 | 《初等小学女子修身教科书》(后改题《女子修身教科书》) | 沈颐、戴克敦 | 1908,1911 | 商务印书馆 |
| 58 | 《高等小学女子修身教科书》 | 沈颐 | 1908 | 商务印书馆 |
| 59 | 《高等小学修身》 | 达人书馆 | 1908 | 达人 书馆 |
| 60 | 《女子师范讲义第一种修身学》 | 孙清如 | 1908 | 商务印书馆再版(初版不详) |
| 61 | 《伦理学表解》 | 科学书局 | 1908 | 科学书局 |
| 62 | 《高等小学修身课本》 | 林万里、黄展云 | 1908－1909 | 中国图书公司 |
| 63 | 《修身学》(二册,国家图书馆有藏) | | 光绪末年 | 直隶学校司排印局 |
| 64 | 《初等小学堂五年完全科修身教科书》 | 学部编译图书局 | 1909 | 学部编译图书局 |
| 65 | 《初等小学修身教科书》 | 学部编译图书局 | 1909;1910 | 湖北学务公所;学部图书局等 |
| 66 | 《女子初等小学修身教科书》 | 学部编译图书局 | 1910 | 学部图书局 |
| 67 | 《高等小学修身教科书》 | 学部编译图书局 | 1910 | 学部图书局 |
| 68 | 《新体初等小学修身教科书》 | 国民教育社 | 1910 | |
| 69 | 《新体高等小学修身书》 | 国民教育社 | 1910 | 文明书局 |
| 70 | 《修身讲义》 | 陆费逵 | 1910 | 商务印书馆 |
| 71 | 《简明修身教科书》 | 陆费逵 | 1910 | 商务印书馆 |
| 72 | 《修身教科书》二册 | 曾广昭 | 1910 | |
| 73 | 《改良增辑中等修身教科书》 | 刘宗周 著,傅超、傅彩辑,朱记荣校 | | 上海校经山房 |
| 74 | (世界的个人主义)伦理学 | 张纯一 | 1911 | 上海广学会 |

以上所列，自然仍有遗漏。由于其本身版本复杂且书名前后又有变动等原因，也可能有误。但我们相信，它应该还是能够较为直观地反映清末新式学堂伦理和修身教科书的大体情形。从该表来看，清末国人自编出版的蒙学小学修身伦理教科书达 50 余种，占总数近 70%；而中学以上的伦理修身教科书只有 20 余种，其中的大学伦理教科书更是少得可怜，仅有的几种里还有未公开出版的。

当时，各高等学堂并无统一的伦理修身教材，让各校的伦理教师自行编写，这也是学日本的做法。因此，如今学者欲见其全貌已不可能。张鹤龄的《京师大学堂伦理讲义》为当时中国最高学府的教材，虽公开出版较晚，社会上却早有流播。刘澄瀛在直隶高等学堂担任伦理教习时所编《伦理讲义》一书，则是其中出版的相对较为系统的一种。前面提到过的曾学传在四川高等学堂的讲义，以及冯延铸的《伦理学讲义》（载于《直隶教育杂志》，1907 年），董清峻的《人伦道德学讲义》（载于《四川学报》，1905 年），皮锡瑞 1903 年任湖南高等学堂师范馆的伦理经史教习时曾编的《伦理讲义》（载《湖南学报》）等等，也大体上属于这一类讲义性质。

张鹤龄所撰讲义在绪论中指出，东西政教文物，有可变者与不可变者的分别，可变者为“法”，不可变者则为“理”，“‘法’愈变而‘理’愈以长存”。他表示其编撰伦理学讲义的动机即在于“考求伦纪，归宗六经，参以先贤之讲说，证以史家之事迹，即咨环球立国之道，返求圣人先得之理。理为经焉，法为纬焉”。[54]刘澄瀛的《伦理讲义》则以诸儒学案为主，将自以为“西哲诸说足与吾说相发明者”相附列，认为以“仁”为道德根本，孝为百行之原，此乃儒道精义，也即国粹所在。他既反感于“狃习故见、沿袭于末俗之弊而不知探乎道德之源”的“笃旧之士”，也不满于“欲不问是非，取吾固有之道德一切推陷扫荡之以为快”的所谓“炫乎新奇者”，而表示“当此时而因革损益，求所以适时变而无失我国粹，盖亦必有不得已者”。[55]姚永朴是安徽高等学堂的教习，但他为高等学堂学生所编的三十卷讲义却以《中等伦理学》的名义出版，声称“本朱子《小学》之例，辑泰西、日本名人言行为《中等伦理学》三十卷，分上下两篇，仍以立教、明伦、敬身三者为纲，而稍变其目，庶使吾国学者晓然于彼国之学实无悖于吾圣人之言，而言之深至，且有足以救吾国今日之积习，而不容以非我族类薄之者”。[56]该书从“五伦”出发，对西方近代政治伦理虽未一味简单排斥，但却认为采纳要适度，若过度则适得其反[57]。凡此，均反映出当时一部分中高等学校伦理教习对待传统和西学仍具有一种自觉的调和取向，同时也可看到，当时在中等和高等伦理学之间程度的把握方面，其界限实际上也还不是太为分明。

引人注意的是，在上述伦理修身教科书中，专为新兴的女子教育编撰的就达到 10 种之多，占了近七分之一。可见当时人们对此重视的程度。这本身也未尝不是传统伦理观念发生变动时的一种独特表现。

前文曾提到，清末各种学堂章程都规定以儒家伦常作为伦理教育的根本，那么这种意识形态精神当落实到教科书当中去时，具体情况又如何呢？就我们所掌握并浏览过的一些清末伦理教科书来看，可以说它们中的主要部分还是不敢公然违背前述学堂章程的意识形态规定，有一部分教科书除了容纳一些新东西之外，仍包含了不少儒教纲常的陈腐内容。如南洋公学的《新订蒙学课本》三编，田北湖所编的《小学修身唱歌书》，中国图书公司 1910 年出版的与教科书配套的教师用书《初等小学修身教授本》等，就都强调“忠君或尊王”规范的重要性。以后者为例，其第二册第 4 课就题为“尊君”，声言“尊君为国民之要义”、“臣民之本分”和“忠君之起点”，认为“王之所在，秩序必严整而不可犯”，“忠君之道至广，儿童虽非能实行忠君之时，然不可不培其基本”；其第四册第 11 课题为“爱君”，第七册第 3 课则为“忠君”，对不同年级的小学生都要反复灌输这一儒家纲常。它在解释臣民表达热爱“名分最尊贵”之皇上而应该大呼“万岁”时，甚至还肉麻至极地写道：“称之曰万岁，祝颂之意也；曰万岁万岁万万岁，重言以祝颂之，明臣民之爱为无穷极也”。[58]

有些修身教科书，对妇女也仍在进行传统的陈腐说教，如邵廉存编《官话女子修身教科书》，就包涵着“安分”、“贞操”、“不妒”、“从一”、“节烈”等落后内容。锟记书局 1906 年版的《绘图女子修身教科书》，不过是上图下文、字句形式略有改动的《女儿经》的翻版罢了，宣传的还是三从四德之礼教。甚至以较为开明著称的商务印书馆高凤谦等编《最新初等小学修身教科书》，其配套编撰的“教授本”解释“男女有别”的时候，也还认同“男女不同席、不共食，皆道德之事也”。[59]

部分从日本翻译过来的那些教科书，也不例外。如最早引入的樊炳清所译日本《伦理教科书》，就强调忠孝是道德的根本，认同君主制度，诋毁共和政体，强调对皇帝的绝对服从。在对待父母这一问题上，也依然坚持“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”认为“孝”意味着对父母的顺从。同时宣传“夫唱妇随”。值得一提的是，该译著在坚持那些陈腐的观点时，理由却颇为堂而皇之：“勿猥效外邦事物，必先鉴我国固有之道德，而后抉择取舍之，斯得当尔。”[60]秋山四郎的《伦理教科范本》也大讲“忠君尊王”之臣道，等等。

不过，就思想倾向而言，清末的伦理教科书大多还是对中西学采取了一种调和的态度，

对正统儒家伦理也多少有所改弃。即便是明言坚持儒教伦理的，也有很大一部分不提“三纲”而只谈“五伦”。在谈“五伦”时，也大多在相对平等的意义上处理伦理关系，且往往不直接讲“君臣一伦”或“忠君”伦理，而是故意把“忠君”直接置放于对“国家”的义务之下，直接解释为“爱国”伦理的自然内容之一，特别是立宪运动开始之后。以刘登瀛那部面目并不以“新”显的《伦理讲义》为例，作者就把“尊君”的内容纳入“保国篇”，视为“爱国”规范的题中应有之义。认为“君臣之义即所谓国家伦理”，“尊君”的关键在“守法”。虽然该书还公开“驳废纲之说”，但也不过认为君臣对国家而言，各负有不同的责任而已，因而主张在职能上当有主次之别，所谓“以纲统目，乃提挈导率之义”，“纲者……有责任在焉，非徒有权力可以压制之谓也”。[61]这种辩解式的阐释，毕竟还是体现了时代的进步。

较早对清末修身教科书有过绍述的汪家熔先生曾指出，商务印书馆出版的《最新修身教科书》的初小部分，“每册20课，10册200课没有一课涉及君字，共300个故事，没有一个涉及忠字”，“对人伦，课本摈弃三纲而接受五常和五典”。[62]这是大体符合事实的。由于这套书在当时影响极大，故而也较具代表性。不过，这里说全书故事没有一个涉及“忠”字，主要是就其实质内涵而言，个别地方虽谈到“忠义”（如第7册第17课就题为“忠义”），却是讲御外侮的，与传统忠君规范实不尽相同。

不仅如此，当时的教科书中还存在公然无视乃至挑战正统伦理的现象。这既包括翻译的教科书，也有自编的教材在内。如1903年麦鼎华译的《伦理学》（后改名《中等教育伦理学》），就对传统纲常伦理弃而不谈，并公然对民主制度表示欣赏，它宣扬民主时说：“此开明之世，所以恶人之专制，而用众人之合议也。”[63]蔡元培为它所作的序言中，进而对中国传统儒家伦理公开进行批评，认为儒家伦理学说详于个人与个人之间的私德，缺少国家伦理观念，而法家伦理学说又偏重国家主义，蔑视个人权利，且其学说均无条理、无系统，“甚不适教科之用”。而同时，对西方近代以来的伦理学说则大加赞赏，认为其说自培根以后“日月进步，及今已崭然独立而为一科学。”他还明确表示了对四书五经思想的不满，声称：“愿我国言教育者，亟取（西方伦理科学——引者）而用之，无徒以《四书》、《五经》种种参考书，扰我学子之思想也。”[64]这种态度曾遭到张之洞等人的嫉恨。

1905年底，革命派的一翼国粹派代表人物刘师培编著的《伦理教科书》，也是这方面的典型例子。该书采用的材料虽以传统为主，但对封建伦理纲常则表反感，更多的倒是用中西互释的办法来传扬新的伦理价值观念。比如它以王阳明的良知说，来接纳天赋人权和平等说[65]，把排斥君权的黄宗羲等人作为争平等权的楷模；以庄子的“在宥”论来接纳和宣扬“自由”价值，批评宋儒对己身裁制过严，“故而并失其身体自由之权”[66]等等，都属此类。

对于传统“五伦”关系中的不平等，特别是“三纲”，该书也从家族制度弊端的角度加以公开批判，并且极为大胆。书中认为，“家族制度最不平等，家族伦理即由宗法而生，故子弟屈服于父兄，犹之臣民服从于君主，而三纲之说以兴。父之责子夫之责妻，虽不当于理亦谓之直，若为子者为妻者以理争之，虽当于理亦谓之曲。使天下之民受屈于空理之下不敢稍违，舍理论势，以势为理，仅弱者对于强者所尽之义务耳。”[67]在他看来，“三纲”之说既非先儒之古论，也不合平等之至理：“家族伦理愈发达，则名分日严，名分既严，则压制日甚。此三纲之说所由起也。夫三纲之说，起于汉儒，西汉以前未闻此说。而五伦之名则甚古，故言三纲不若言五伦。特中国既行三纲之说，故中国人民日受制于空理之中而不能自脱，非改良家族伦理，则平等之制难期实行，而国民公共之观念亦永无进步之期矣”[68]。同时，作者还强调“五伦本对待之名词，非谓为父者为兄者为夫者当立于绝对之地位也，”[69]认定“五伦之说易为三纲之说，以君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲为天定，而中国之伦理遂为束缚人民之具。”[70]从而表明了一种相当激进的思想态度。

张纯一著的《（世界的个人主义）伦理学》，则是另外一种类型的代表。张氏本也是革命党人，还是日知会的骨干分子，但他当时正信奉基督教，故该书又带有一定的基督教信仰的色彩，并由传教机关的广学会出版。不过，此书最初却并非专为教会学校所写，而是他受聘浙江优级师范讲习期间所作的讲稿。在该书中，张纯一将伦理的最高理想归结为一种“世界新人”的塑造，主张“当世界交通时代，吾侪既为世界之一人，即宜富具世界道德思想，利益世界，完成世界人格——故凡国界种界私见，悉宜破除，务各就所处位置，所任职务，期与世界一道同风，增进文明幸福。则人皆世界新人，国皆世界新国，天下不难一家矣。”[71]为了增进“最大多数人之最大幸福”，该书还特设“备死”一节，对“牺牲”精神大加提倡，又鲜明地打上了那个时代冒死从事革命事业的革命者之精神烙印。

当然，对于公然违背或者有害于前述朝廷教育宗旨的教科书，清廷也并非听之任之，而是规定了一套教科书审查制度。由于伦理教科书与意识形态的关系尤其密切，故审查也相当严格。从当时的教育官报上，我们可以了解这类审查的一些情况。如 1908 年《浙江教育官报》第 4 期，就曾登载当时官方对新编上报的有关伦理教科书的评审结论。其中，对蒋智由那套影响广泛的《中学修身教科书》的评语是：“持论公正，次序分明，颇合中学教科之用”；对前述刘师培的那部《伦理教科书》，则认为：“宗旨未纯，恐滋流弊”。这直接导致了该书遭查禁的命运；对江苏试用直隶州知州郑宪成译编的《最新伦理学》的评语是：“译笔未甚明畅”[72]。同年，学部对中国图书公司所呈之初等小学修身课本也严格审查，指出其认为道德有新旧之分和将“迷信”延至“敬天祭祖”的观点之不当。批示说：

> 书中有云，际此时代，新道德未成，旧道德已丧，不知道德古今惟一，并无所谓新旧。又云从前迷忘之说不敢不弃。按，古来言道德者并无迷忘之说。至于愚民无知或多迷信，原所当禁，惟辨之不可不明。充近人破除迷信之见，将至敬天祀祖皆可以废，此则变本加厉，不可不防者也。又云主观的养成文明国民优美娴雅之风气，优美闲雅岂遂能赅修身之学？修身课本宜先授以孝悌之道。书中于第十四课始及父母之恩，且附于游戏之后，殊属不合修身教授法及课本，均俟改正后，再呈审定。此批。[73]

可见这种审查，虽包涵了对教材编排质量等多方面的具体考虑，但仍以意识形态的有效控制为主要目标。后来，这套教材按此要求作了修改之后，才得以公开发行。

清末由学部负责的教科书审定不可谓不严格，尤其是张之洞掌管学部之后，更是如此。前面我们提到女子伦理修身教科书在清末发行较多的情况，但与此同时，极严的控制也相伴而行。1909 年，《教育杂志》就曾刊载说：“学部张相国因为维持风化起见，故对于女子教科书最为注意。日前见有某国新编之女子教科书，多有伤风化煽惑人心之语，实与女学大有关碍。除一面严禁购买外，并拟商同外务部向某国交涉，不准入口，以重女学。”[74]另据记载，前述麦鼎华所译那部元良勇次郎的《伦理学》也曾遭到学部查禁的命运，理由是“中西学说杂糅其中，且有蔡元培序文，尤多荒谬”。[75]

不过尽管如此，仍有教科书敢于违令而行。如麦鼎华译的那部《伦理学》，到 1907 年时广智书局就已至少发行了 8 版以上。虽被禁，却并不止，可谓很典型的例子[76]。种种迹象表明，当时清廷的统治能力已然全面弱化，实无法全面控制整个社会了。其所以如此，原因诸多。西方思潮的广泛输入和传播，地方权限的增长和外来势力的渗透，民间文化出版事业的勃兴、学堂急缺教科书的教育市场之作用等等，均为之创造了便利条件。同是世纪之初翻译出版的伦理教科书，樊炳清译的《伦理教科书》与麦鼎华译的《伦理学》在思想立场上差距如此之大，既与译者的立场相关，也与两者出版机构性质有别不无关联。樊译由江楚编译官书局出版，而麦译却由民间的广智书局印行。新兴的资本主义私营出版机构的市场导向、利益原则和较为开明的思想态度，当是我们研究清末新式伦理教育和教科书不容忽视的因素之一。此期私营出版企业最为杰出的代表

商务印书馆出版大量新式的伦理修身教科书，特别是革命家蔡元培有关伦理学方面的译著和教科书，在蔡氏遭到清廷嫉视之后，仍得以“蔡振”名义（假蔡元培夫人黄世振的“振”字以署名）继续发行无碍，可谓其中显例。

## 四、清末学堂伦理教科书的新式特征与现代伦理学学科的兴起

从教育史和学术史的双重眼光来看，清末新式学堂的修身伦理教科书，总体说来已经具备了一些值得注意的新特征。首先，是在教科书的编排上，一些教科书，特别是不少中小学修身伦理教科书，已相当自觉地注意根据不同年龄阶段即不同年级学生不同的生理和心理特点，采取较为合乎现代教育学理的方式来加以编排，体现出一种由浅入深、循序渐进、整齐划一并且符合课程定时规定的配套化、系统化特点。这一点，与旧式的伦理教条之汇编如《训诲辑要》、《弟子规》、《五种遗规》、《为人必读》等传统伦理修身书，已有显著区别。

以 1905 - 1906 年商务印书馆编辑出版供初等小学用的《最新修身教科书》为例。它每学期 1 册 20 课，每学年 2 册，一共 10 册，前后相接，系统完整。每册都能根据学生特点，讲究内容和形式的配套变化。如在第 1 册的“编辑大意”里，编者就特意说明：“儿童初入学堂，每以识字为苦，本编有图画，无文字，另编教授法一册，教员按法解图，使儿童易于观感，自无畏难之弊”。20 课的头 3 课，先言学规；第 4 课以下，“专言孝弟，以儿童日处家庭最易实行”；第 12 课以下，则“略言处世接物及立身之要义，皆择其浅显者”。从三年级第 5 册开始，因学生“已渐解文理，得以文字鼓舞其兴会，故不复每课系图，但其事实可图者皆图之”；同时，本册还根据所谓“循环教案法”，有意重复前面两册已经出现过的一些“德目”，但“隶事较详，陈义较高”，并增添了前册没有的新“德目”。由此可见其科学性追求。

在清末新式蒙学和初小修身课本里，采用与故事相配套的图画来加强效果，是较为普遍的做法，甚为流行。这使得修身课形象生动起来，而不是像以前的道德说教那么呆板乏味。如上海文明书局出版的《初级蒙学修身教科书》，即每课都配有图，立体生动。1905 年陈善叙著的修身书即名为《绘图蒙学修身实在易》，由上海彪蒙书室出版。1906 年，江楚编译官书局出版了《女子修身教科书》二册，共有图一百幅。[77] 1907 年，何琪所编的《女子初等小学堂修身教科书》一共四编，“初二两编，每课附图，图在文前，以便先为指示。三编以下，则间附之”。1910 年，广东的曾广昭著《修身教科书》二册，竟然只有图而无文。到了学生年龄稍长的高小和中学阶段，随着问题的程度逐渐加深，说理也随之渐深，图画的运用就多被中外名人名言及其事迹的广泛运用所取代了。

不过，相比之下，中学修身伦理教科书在系统性方面就要有所逊色，而高等教育的伦理教科书就更是明显不足。这与后者程度深、学理性要求高，不易编排也有着密切关系。

事实上，清末学堂特别是中小学堂伦理教科书在编排上的科学性和系统性追求，也反映了当时的新式伦理教育对现代教育原理的初期认知与实践水准。1910 年，《教育杂志》第 7 期特发表《修身教授应注意之要项》一文，强调伦理修身教师“宜注重仪范”，“用故事教授”，“以作法教授”，“以训辞教授”；“用偶发事件施教”和“礼堂之训辞”等，可见伦理教育的方法问题，当时确已引起了一定的重视。但是，其实际的重视程度和实施的具体效果，即便是在中小学校，恐怕也不能估计过高。这从 20 年代初陈独秀等人仍将学校伦理修身科教育概括为不重视实际效果的“教训式”，并将其视为“旧式教育”的典型代表可见一斑[78]。

其次，清末新式学堂的伦理教科书广泛传播了一些新的道德修养观念与价值，提倡和宣传了一些新的伦理道德准则和规范，讲求、界定和传授了现代意义上的伦理学概念、知识，并在此基础上开始了融合中西的现代伦理学之学说体系的最初步建构，从而在根本上为中国现代伦理学的兴起和发展，奠定了术语、知识、观念和学理的基础。

在传播新的伦理道德规范、准则、观念和

价值方面，清末出版的中小学修身和伦理教科书，由于其直接的宣教特点和教材的特有优势，实作出了至今仍没有引起学界足够重视和应有揭示的重要贡献。因为这些教科书中，普遍都倡导以维护现代主权国家利益为基础和内容的“爱国”之德，宣传享国民权利、尽国民义务，铸就男女平等、独立（部分还宣扬自由、博爱）、尚武之立宪国民人格的观念；鼓吹以社会有机体观念为基础的合群、组织团体之社会伦理，讲求“公德”和“公益”；还倡导“爱惜时刻”，努力“进取”、“竞争”与追求“进步”，戒除“迷信”，重“卫生”和爱“清洁”等等重要的现代伦理价值。与此同时，还因此不可避免引发人们对于既有的传统道德观念进行反思和再认，从而丰富和发展了中国伦理思想的内涵。

以提倡“进取”和追求“进步”之德为例。直隶学校司出版的《修身学》（见第1册），1910年商务印书馆出版的《简明修身教科书》（见第8册），1909年学部编纂出版的《初等小学堂五年完全科修身教科书》（见第6册）等，就都列有“进取”德目。蒋智由编写的《中学修身教科书》不仅专门将“进步”列为“品行”章的最后一节，还从其学理基础、道德内涵和人生价值等方面，对其详加阐述，从中不仅可以概见当时部分先进的中国人对于“进化”观念的极端信仰，也可了解其对追求“进步”之伦理道德价值的绝对肯定。这种与循环论相诀别、将理想从系之于上古三代转向于未来的道德信念，无疑蕴涵着某种标志伦理认知初步转型的学术思想意义。其言曰：

> 天地万物皆循一进化之公例而行。人者万物中之一物，故亦当循进化之例者也——诚思地球若不进步，则昔日大火大冰之时代，曷为而有今日寒温适度之时代乎？物类若不进步，则昔日大草大木大禽大兽之时代，又曷为而有今日人类首出灵长万物之时代乎？且也，人类若不进步，则昔日蛮野不室处不披服不火食之时代，又曷为而有今日事物丰备之时代乎？即以吾人一身而论，自襁褓之时至今日，其身体之增长若何，智能之增长若何，盖历历然皆有进步之迹乎？可数者也。自今以往，其进步正未有艾，若之何其可以自画也。
>
> 夫事业学问，其高深远大，绝无止境之可言。进一境焉，复有一境以相引，——犹登高然。进一级焉，其所见之景象，愈以不同。——
>
> 夫进步与不进步，其影响大有关系于人之德性者在。盖不进步，则吾日徘徊于旧日之境界中，而无一新辟之境界，以压倒其旧日之境界以过之，则遂以旧日之境界为已足，而骄满之心由之而生矣。非特此也，不进步，则精心志气皆归于无用，而万事因付之因循悠忽之中，如是则暮气生，而偷怠之心，又由之而生矣。[79]

实际上，蒋智由的这一阐述在逻辑上也蕴涵了道德伦理本身也是进化的道理。只是或鉴于清朝学部的忌讳而未能加以申说罢了。在这方面，刘师培的《伦理教科书》有进一步的表现。他在该书中谈到“伦理之起源”时，就公开批评那种认为“伦理为天所设，且谓生民之初即有伦理”的观点是“昧于进化之理。”[80]同时基于此，他还对传统一味“以退让为美德”的主导伦理观念提出严厉批评，倡导积极维护自身权利的竞争道德之价值，在当时颇能体现时代精神。他写道：

> 中国人民失人格者，复有一端。中国自古代以来，以退让为美德，故《易》言一谦而四益，老子言守雌守黑，又言不敢居天下先，又言盛德若愚，而《论语》记或人之言，亦言以德抱怨。不知人人去竞争之心，即人人生自退之心——自退之心生，非惟于己身不求进益也，即他人侵犯己身之自由，亦将含垢而忍辱；匪惟不拒他人之侵犯也，且放弃一己之自由，以此为包容，以此为能忍，且以贤人长者自居，不知放弃权利与辱身同。[81]

在近代中国，道德进化的观念真正流行开来，乃是五四时期的事情，特别是李大钊等接受唯物史观之后。但在清末，它实际上也已有了值得注意的传播。除了户水宽人的《道德进化论》和加藤弘之的《道德法律进化之理》等译著宣传了有关学说之外，严复、梁启超等在教科书以外也都曾表达过这种思想，梁启超

甚至还一度喊出“道德革命”的口号。1903年，引导社会学习“新知”的《新学书目提要》在评介《东西洋伦理学史》时，也表示：“斯宾塞等论伦理道德，以功利为因，以幸福为果，而归本于进化，诚得伦理学之纲领者”。[82]可以说，注重竞争精神、凸显理想意义，给功利以必要的道德学理地位，使追求“进步”成为一种道德价值，乃是进化论带给清末伦理变革的积极方面。

不过，由于进化论对道德观念的影响既深且广，人们对进化论的理解也不一，故它也引起了一定的反思和批评。如信奉道德进化论的张纯一，就公开反对主张优胜劣败的“天演”伦理即自然进化论，认为其“竟谓无神，直欲尽骗人心于毫无忌惮之途，率四万万人而禽兽”，终将与道德南辕北辙[83]。刘登瀛在《伦理讲义》中，也批评那种混人类于一般生物进化的社会达尔文主义所造成的偏颇道德观念，指出：“近者物竞争存之说，渐入吾国，学者方日阐积私成公之理，而黜背私为公之训，以蹈启国民权利思想。甚有谓吾国积弱在公德之缺乏，不在私德之消失者矣。”他对这种论调不以为然，强调权利与义务相伴而生，“积私成公”和“背私为公”实“各有当”，也各有偏忽之点[84]。前面提到的学部所编《初等小学堂五年完全科修身教科书》第6册，在列有“进取”德目的同时，也列有“保守秩叙”一目，并还将“戒泥古”和“戒蔑古”德目一起列入。虽然它没有作出学理的说明，但却显然是基于同样一种观点。

的确，在道德的内在结构里，既有进取性因素，也有保守性和节制性因素，还有协调性因素。只见及前者而漠视后两者，是不完备的。不过总的说来，清末对进化论的伦理学批评还较为肤浅，像黄建中那样认定“进化论叙道德之历史则有余，立道德之原理则不足”[85]的深度反思，仍要到民国时期才得以出现。

再以“社会伦理”的讲求和相关道德的倡导为例。中国传统本无现代“社会”概念，其有关社会伦理的学说多不明确和系统。所以1905年时，刘师培在《伦理教科书》中指出：“中国人民数载以前不知社会伦理为何物，则以中国无完全社会之故也。”[86]清末学堂的新式伦理修身教科书，在结构上大多模仿西方和日本，往往从对个人、对家族、对国家、对社会和对世界万有等几个方面，来展开具体伦理规范的叙说[87]。其中，对以提倡“公德”为核心的“社会伦理”的申述，又大多较为突出且往往不厌其详，以显其见识和新意。这是清末伦理思想变革的一个明显特点。

如刘师培在《伦理教科书》中，就以阐扬“社会伦理”为己任，声称“中国古籍于家庭伦理失之于繁，于社会伦理失之于简；今编此书，于家庭伦理多矫古书之偏，于社会伦理则增补前人之所略”。[88]在他看来，所谓“社会伦理”，“即个人对于一群之伦理也”，“中国社会国家之伦理所以至今未发达者，则由家族思想为之淤隔也。”因为中国实践伦理的基础是“家族伦理”，这导致了“中国人民自古代以来仅有私德无公德，以己身为家族之身，一若舍孝弟而外别无道德，舍家族以外别无义务。又以社会国家之伦理皆由家族而推，人人能尽家族伦理即为完全无缺之人，而一群之公益不暇兼营”的结果[89]。

再进一步，刘师培还从辨析真假公私观念的角度，对中国传统社会伦理的缺失进行深人反思，提出包容现代政党和各种活跃的团体组织、以建立所谓“完全社会”的思想主张。他指出：

> 中国无真公私，不明公私之界说。其所以无真公私者，则又由于专制政体之进化。观中国之解公字者，或借为王公之公，又与官字同义。此非三代以后始然也——后世以降，暴君代作，据本非己有之物以为公，而于民所自营之业以为私。于民则禁其为私，于己则许其为私，盖至此而中国无真公私矣。乃其励臣民也，则又托公而忘私之名，以使之忠于一姓。及其图公事谋公益，则又加以束缚，使之不获自由（如禁立会，禁游侠、禁士子干预公事也），此人民所由先私后公也。以专制之祸，涣人民之群，此故国民轻公德之第一原因也。虽宋儒辨公私、明义利，又以义利判公私，复以公私判善恶。然以私为欲，亦近于拂民之情，于公德亦无补益。盖民既以公德为轻，此社会伦理所由不能

实行与？[90]

"今人欲矫其弊，多有以人我相通为言者——故欲人民有公德，仍自成立完全社会始。欲成立完全社会，贵于有党——民各有党，又自事各有会始。事各有会，庶对于社会之伦理，可以实行矣"。[91]

另外，当时伦理修身教科书提倡清洁卫生和戒迷信等观念，也不仅仅是从个人修养的角度着眼，还往往从社会公德和公益角度来立论。如学部编纂的《初等小学堂五年完全科修身教科书》的第6册第3课，就题为"公众卫生"。1910年中国图书公司编辑印行的《初等小学修身教授本》，其第3册第17课和第8册第2课，在谈到"戒迷信"的目的时便写道："迷信之事，中于普通社会者至深且广，不于幼时力破之，必为智识上一大障碍"；"吾国之弊俗，莫甚于迷信，不急破除之，则足以阻文化之进行也，本课所以为儿童戒迷信"。由此可以窥斑见豹。

同样值得重视的是，在阐释和传播上述诸多现代伦理价值和观念的过程中，清末学堂新式伦理修身教科书还界定、说明和使用了大量的现代伦理学术语与概念。像"理论伦理学"和"实践伦理学"，"权利"和"义务"，"德性"和"德行"，"公德"和"私德"，"动机"和"效果"，"意识"和"行为"，"情感"、"理性"和"意志"，"道德律"、"自律"与"他律"，"乐天主义"、"厌世主义"、"个人主义"、"功利主义"，"乐观"和"悲观"，"消极"和"积极"，"公理"和"正义"，"自由"、"平等"和"博爱"，"个人"、"社会"、"团体"和"组织"，"德育"、"智育"和"体育"，"良心"、"人格"、"理想"、"进步"、"进化"、"独立"、"主权"、"关系"、"国民"、"公民"、"公仆"等等，便是其中显者。由于伦理学这门学科的广泛性和实践性的人文特点，上述这些术语往往与哲学、心理学、社会学和教育学等学科所共享，这大概也是该学科术语体系难以把握的原因之一。

以"独立"为例。蔡元培在《中学修身教科书》中就将"独立"视为"勇敢"之德中的"最著者"，其定义是："独立者，自尽其职而不依赖于人是也。"又指出，"独立非离群索居之谓"，不是不要对社会团体尽义务，"亦非矫情立异之谓"，而是"以己之心思虑之，以己之意志行之，以己之资力营养之"，"独立之要有三：一曰自存；二曰自信；三曰自决"。他还强调："无独立心之人，恒不知自重。既不自重，则亦不知重人，此其所以损品位而伤德义者大矣。苟合全国之人而悉无独立心，乃冀其国家之独立而巩固，得乎？"[92]从而多方阐释了独立的道德意义。刘登瀛在《伦理讲义》中，更把"独立"列为"诚身"篇的首章，视为"合群之本"，详细解说其内涵，并揭示了它与"自尊"和"自由"等的关系。这种对现代伦理学重要概念和范畴内涵的明确而丰富的阐说，可以说也是清末伦理和修身教科书的一个突出的新式特征。

在清末，现代伦理学概念和术语，绝大多数都是以一种新名词的形式出现，但也有一部分是传统名词经重新解释之后的现代使用，其含义或多或少都有一些新的变化。在广泛阅读清末各类伦理修身教科书的时候，这些伦理学概念和术语给笔者留下的印象是极为强烈而深刻的。尽管各教科书对这些概念术语的界定还存在各种具体问题，也没有完全统一，但却大体都是在现代意义上加以使用。1909年至1910年，学部为审定和统一各种教科书中的名词术语，特成立编订名词馆。据笔者查考，其中审定的《伦理学名词对照表》就收录了"伦理学"、"道德哲学"、"判断"、"标准"、"道德律"、"公谊"、"爱国"、"博爱"、"自律"、"他律"、"品格"、"德性"、"义务"、"理想"、"快乐论派"、"功利论派"、"进化快乐论派"、"直觉论派"、"形式论派"、"结果论派"等70个名词[93]。这种审定尽管无论在数量上还是质量上都不足以全面反映当时伦理学名词的实际发展、社会流通和认同水准，但毕竟还是体现了一种统一的自觉和趋向。

可以肯定地说，在清末，现代伦理学的主要概念、术语，已经基本形成并在伦理教科书中得到了较为广泛的流通。这就为一门现代学科的兴起打下了重要的基础。一门学科发展史的研究，无论如何都不能置其术语体系的形成和完善过程于不顾。目前已有的近代中国伦理学史研究，对此似乎仍然较为忽略。这恐怕也

是这一时期的伦理修身教科书在某种程度上被伦理学史界重视不足的一个原因。

正是依赖于上述这些概念较为清晰的现代伦理学名词，清末学人开始尝试着讲求现代伦理学的基本知识，分析和探讨其有关问题，逐渐具备了力图构建具有新义的伦理学知识体系之初步自觉。在这些新式伦理和修身教科书中，我们不仅可以看到有关“伦理学”的最早期定义；看到伦理学与心理学、哲学、社会学、政治学等学科关联的概括分析，以及伦理学研究方法的初步认知；看到西方伦理学思想派别的粗略划分和内容的简单介绍；还可以看到对道德与法律、道德与人性的关系问题，知、情、意与道德的关系问题，伦理的起源、道德的类型和特质，以及中西伦理的异同等等问题的介绍与初步探讨。这些无疑都是伦理学作为一门现代学科在中国最初兴起之时的基本表征。

比如，关于伦理学的定义，就较早出现在翻译和编撰的伦理修身教科书中。1901 年，樊炳清译的《伦理教科书》便指出：“伦理学就是教给人对于道德的觉悟和方法之学。”[94]这大约是清末中国关于伦理学最早的定义了。稍后麦鼎华译的《伦理学》则认为，“伦理学者，研究人伦之理，以求其所以实行之方法者也。”[95]他还在中国较早提出理论伦理学与实践伦理学的概念分野，认为伦理学本质上是实践科学，理论的研究是为了躬行实践的需要。刘登瀛的定义与此近似，但更强调“法之至善”，所谓“伦理学者，究世间一切人伦之理，以求其至善之法者也。”[96]而服部宇之吉和陆费逵则从人的一般行为规范的角度来界定伦理学，如陆费逵的《伦理学大意讲义》就指出：“伦理学者，论人之行为之学也。”[97]当然，清末关于伦理学的定义远不止此，这些定义的背后，又往往存在着不同的伦理学方法论根据。诸如此类的内容，目前都还有待学界去做进一步的清理和总结。

概而言之，清末学堂新式伦理教育的实施是与中国伦理学学科专门化的进程同步的，那些新式伦理修身教科书的编纂本身，以及它们对现代伦理学知识的讲求与传扬，实际上成为现代伦理学在中国兴起之最初标志。

在初步构建清末新式伦理学知识体系的过程中，如果以中国人自编的讲义和教科书论，刘师培的《伦理教科书》，刘登瀛的《伦理讲义》，蔡元培的《中学修身教科书》和张纯一的《（世界的个人主义）伦理学》等，都有值得关注之处。它们有一个共同的优点，就是都在较多地吸收西方和日本现代伦理学知识的基础上，又注意自觉地将中西伦理观念和范畴加以融合。如蔡元培的《中学修身教科书》就是以融会中西的“良心”说，来统合整个“理论伦理学”之学理的。其下篇谈学理的部分由“绪论”、“良心论”、“理想论”、“本务论”和“德论”组成，而实以“良心论”为纲，贯穿始终。他认为“伦理之极致”，就在“从良心之命，以实现理想而已。”[98]“良心”无疑是内容极为丰富而深刻的中国传统道德概念，但蔡元培在阐释其结构、内涵和作用方式等问题时，却主要是得益于西方新式的伦理学知识和分析方法的使用。后来，他在修订此书的“例言”中曾自道，其所论“悉本我国古圣贤道德之原理，旁及东西伦理学大家之说，斟酌取舍”而成[99]，这并非没有道理。1910 年，他撰写的那部影响深远的《中国伦理学史》，则又从另一个方面，更加鲜明地体现出一种在继承传统伦理学说基础上建设中国现代伦理学的学术自觉。

刘师培的《伦理教科书》在解释“良知”等传统伦理范畴，以及在论述“社会伦理”应“折中利己利他二义”时，也都体现出这种融合中西的特色。在他看来，“中国古代伦理学虽多精言，然语无秩叙，未足尽伦理之范围。”[100]他的这本书从某种意义上说，就是要借助西方和日本的伦理思想，来赋予中国传统伦理学说以“秩序”的。张纯一的那部《（世界的个人主义）伦理学》，更是自觉站在“耶儒合流”的所谓“世界新人”的立场上，致力于构建与“天地参”、与“天地合其德”的伦理学，故他激情满怀地声言，研究伦理学者，必须“放开活泼眼光，纵观活泼世界，寻绎千古故事，探讨万国人情，融会贯通”；同时应“具有吞吐宇宙、磅礴万类之气概”，以“判决古今世界一切道德的事实而进退之，否则不足以言伦纪法度之得失，随时催进世道之文化也”。[101]当然，由于主客观因素的制约，其实际的伦理学知识体系的建构还并不系统，也不够深入，独创性的内容还远远不足。这也是清末伦理修身教科书的一个共同的弱点。

民国初年,清末学堂的新式伦理教育和伦理教科书仍有相当影响,许多教科书在民初都被反复修订重版,不少甚至还直接进入了民国的课堂[40]。一些从事此项工作的学者和编辑,有的也继续在进行这项事业。目前,有关清末和民初学校伦理教科书的历史关系问题,仍然有待学界同道去作深入的研究。

---

(本文在查阅资料的过程中,得到人民教育出版社邓文锋博士的大力帮助,特此致以衷心的感谢。)

①明末清初天主教传教士为了吸引中国士人,曾出版一些西方基督教伦理学思想的书籍。虽散发着宗教蒙昧主义的味道,但也包括了一点近代性新鲜内容。可集中见高一志的《西学修身》、《齐家西学》、利玛窦的《交友论》和卫匡国的《逑友篇》等。有关西方伦理学在明清之际的传播及其与传教士的关系问题,笔者将另有专文探讨。

②熊月之《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社,1994年,第123-124页。

③花之安《泰西学校论略》,见《泰西学校·教化议合刻》,上海商务印书馆,1897年版,第5-6页。

④传教士所传播的道德思想在近代中国的复杂影响,是一个很值得深入研究的问题。目前学界的探讨还很不足。在这方面,明末清初的有关研究具有启发价值。如刘宗周《人谱》中对"过"的问题进行专门系统阐发,既对"过"进行了多层次的分类,又针对性地论述了改"过"的方法,其对儒家伦理思想的发展,就受到天主教观念的明显影响,但在宗旨上却与后者根本对立。可参见何俊《西学与晚明思想的裂变》一书中对刘宗周《人谱》思想的有关探讨,上海人民出版社1998年版。

⑤陈湘帆《中华基督教教育会成立之经过》,转引自陈学洵《中国近代教育史参考资料》下册,人民教育出版社,1987年版,第103-105页。

⑥见 Technical Terms: English and Chinese. Shanghai. 1904, P. 157. 该字典1902年实已完成。

⑦可参见1847年麦都思编《英汉词典》、1867年罗存德编的《英汉词典》、1875年邝其照编的《字典集成》(修订版)等。

⑧《西学略述》卷五,见艾约瑟编译、中国海关总税务司出版《西学启蒙十六种》。

⑨见《通艺学堂章程》,《中国近代教育史资料汇编·教育思想》(2),上海教育出版社1997年版。

⑩如1887年成书,1895年正式刊行的《日本国志》卷32《学术志》中,就写道:"有小学校,其学科曰读书、曰习字、曰算术、曰地理、曰历史、曰修身……"。见上海古籍出版社2001年版《日本国志》第340页。黄遵宪称"修身行善之类"为"性理书",同上书,第347页。傅云龙1887-1888年所撰《游历日本余记》和黄庆橙1894年出版的《东游日记》里,都谈到日本学校开设"伦理"课。见王晓秋点校,《早期日本游记五种》,湖南人民出版社1983年版,第157页、254页。

⑪吕达《中国近代课程史论》,人民教育出版社1994年版,第175页。

⑫赵建民《清末吴汝纶赴日考察与中国近代学制的启始》,见《近代以来中日文化关系的回顾与展望》,上海财经大学出版社2000年版,第34页。

⑬"伦理"为中国古老的词汇。在传统中文里,"理"字本身就带有"学理"的含义,故"X理学"的构词法在中国士人看来有同义重复之嫌,一般多为日本人所发明。在日本,1867年出版、J. C. Hepbum 所编的《和英语林集成》中,译 Ethics 为"道德学、修身学"。

⑭如《(注释)宝氏伦理学》;《伦理学》;《(再版)柯氏伦理学》;《伦理学新书(普通伦理学第18篇)》和《普通伦理学》等。

⑮见《东籍月旦》,《梁启超全集》,北京出版社1999年版第1册,第326-329页。

⑯王国维的《哲学小辞典》收入1902年教育世界杂志社出版的《教育丛书二集》。

⑰⑱⑲朱有瓛主编《中国近代学制史料》第2辑,第753页,第375-377页,第65页。

⑳《直隶教育杂志》第18期,直隶教务处,1905年12月。

㉑《直隶教育杂志》第12期,直隶教务处,1905年9月。

㉒转引自陈景磐《中国近代教育史》,人民教育出版社1979年版,第188页。

㉓《东方杂志》1905年第3期。

㉔㉕㉖㉗见《中国近代学制史料》第2辑,第151-153页,第166页,第375页,第562页。

㉘㉙郝平《北京大学创办史实考源》,北京大学出版社1998年版,第212页,第190-191页。

㉚《中国近代学制史料》第2辑上册,第191页。

㉛同上书,第383-384页。

㉜见《奏定学堂章程·学务纲要》和《奏定高等学堂章程》,见《中国近代学制史料》第2辑,第578-579页。

㉝《中国近代学制史料》第2辑上册,第610页。

㉞见郝平《北京大学创办史实考源》第229、233页。

㉟㊱㊲㊳《中国近代学制史料》第2辑上册,第614页,第646页,第202-203页,第212页。

㊴《奏定学堂章程》中《蒙养院及家庭教育法章程》规定:"中国男女之辨甚严谨,少年女子断不宜令其结队入学,游行街市。且不宜多读西书,读习外国习俗,致开自行择配之渐,长蔑视父母夫婿之风。故女子只可

于家庭教之。或受母教，或受保姆之教，令其能识应用之文字，通解家庭应用之书算物理，及妇职应尽之道，女工应为之事，足以持家教子而已。其无益之词，概不必教。其干预外事，妄发关系重大之议论，更不可教。故女学之无弊者，唯有家庭教育。"（日）贺多秋五郎《近代中国教育史资料清末卷》第311页。转见汪家熔先生的《中国出版通史·晚清卷》第八节"修身教科书"。

㊵《学部奏咨辑要》卷三，第1页，1909年。转见汪家熔《中国出版通史·晚清卷》第八节"修身教科书"。

㊶《东西洋伦理学史》一书版本不一，译者和出版机构也有多家。如1903年之前，商务印书馆就曾出版此书译本（可见1903年版《新学书目提要》卷2"历史类"），京师大学堂上海译书分局也曾翻译出版了此书供教学用。见郝平《北京大学创办史实考源》，北京大学出版社1998年版，第280页。

㊷服部宇之吉还有一部在中国人协助下译成中文的《伦理学讲义》，1904年成册。在中国有一定范围的传播。据说目前在吉林和河南省图书馆仍有藏。不知与商务后来出版的《伦理学教科书》有何异同。待考。

㊸关于清末伦理教科书受日本影响的情形，可参见日本学者土屋洋的《清末の修身教科书と日本》，《史林》88卷第3号，2005年5月。感谢土屋洋先生惠赐此文。

㊹载《湖北学报》第1集第17册，译自《教育界》。

㊺《学海》甲编第1年（1908年）第3-4号。

㊻见光绪癸卯（1903年）八月版《哲学论纲》，上海广智书局印行，第71-84页。

㊼汪家熔先生在《中国出版通史·晚清卷》中即持此看法。

㊽上海图书馆藏有1899年第二次印刷的《蒙学课本》，参见前引土屋洋《清末の修身教科书と日本》。该文对《蒙学课本》的有关内涵作了较多探讨。

㊾王维泰《汴梁卖书记》中，曾记述一个故事，有助于说明寅壬学制对士子伦理学知识兴趣的积极导向作用。它写道："《伦理学》，日本元良勇所著，举直觉、实验两说，合东西洋之思想而贯通之，为中等教科书之善本，麦鼎华译之以享我学界，汴人士从无顾问者。一日，忽有客指索此书，以为必为教育家也。殷勤呵问之，则曰：'京师大学堂新添伦理一科，恐场中命题，预备调查耳'。兮，大学堂是科之设，其宗旨与东西洋合否诚不可知，如彼人者，亦可谓善于揣摩者矣。"

㊿《论编纂伦理教科书之切要》一文全文见《教育世界》1904年第72号。

51 见《光绪政要》卷32。

52 由于不曾见到刘登瀛自刊的《高等师范伦理讲义》，不知其与直隶警务官报局同年版《伦理讲义》是否内容完全一样。故暂列于此。前列邵希雍1905年所著两本官话小学、蒙学修身教科书，情况与此类似；商务印书馆1907-1908年出版的蔡振《中学修身教科书》，也有的称为《中学堂用修身教科书》（有的地方还称《中等修身教科书》）。商务印书馆所出伦理教材版本极多，署名前后也有变化。如它出版的《最新修身教科书》，据汪家熔先生所见，为1904-1905年最先版，由张元济、高梦旦（凤谦）、蔡元培三人署名。中学的那五本可以确定为蔡元培所写，初小和高小则前后署法不一。需要说明的是，此表所列尚不包括大量的修身伦理教学参考书、教辅书即教师用书在内。汪家熔先生曾惠寄1911年的《商务印书馆涵芬楼藏书目录》中的"修身、伦理"课本目录给笔者。这里也有参用，特此致谢。

53 梁启超本人虽谦虚地自称《德育鉴》"不可以作教科书，其体裁异也——其甄录去取之间，与夫所言进学之途径次第，及致力受用之法门，自谓颇有一日长——若夫学校用本，尚思别述"。但该书分"辨术"、"立志"、"知本"、"存养"、"省克"、"应用"六篇，汇辑中国历代相关言论，并以所学新的伦理学知识，加以"按语"，在当时不仅具备了一般教科书的特点，而且事实上在清末也被作为教科书使用。故暂且列入该表，以助窥全局。

54 见庄吉发《清末京师大学堂的沿革》，转见《近代中国学制史料》第2辑，第942-943页。

55 见刘登瀛《伦理讲义》序二，直隶警务官报局，1907年版。

56 姚永朴编《中等伦理学》，编者自序，上海文明书局，1906年版。

57 姚文朴的《中等伦理学》教科书，曾在直隶被中学高年级广泛采用。见《中国近代学制史料》第2辑，第498-499页。

58《初等小学修身教授本》第二册，中国图书公司1907-1910年印行，第10-11页；第四册，第33页。

59 见高凤谦、蔡元培、张元济校订，《最新初等小学修身教科书教授法》第10册，商务印书馆1906年版，第19页。

60 樊炳清译《伦理教科书》，江楚编译官书局1901年版，第2页。

61 见刘登瀛《伦理讲义》卷5，第6节。第8-9页。

62 见汪家熔著《中国出版通史·晚清卷》"教科书的进展"章中的第8节"修身教科书"。

63 元良勇次郎著，麦鼎华译《伦理学》前编，广智书局，1903年5月版，第15页。

64 蔡元培《〈中等（教育）伦理学〉序》，《蔡元培全集》第1卷，中华书局1984年版，第168-169页。

65 66 67 68 69 70 刘师培《伦理教科书》，《刘师培全集》第4册，中央党校出版社1997年版，第135-136页，第

137 页,第 145 页,第 156 页,第 145 页,第 124 页夹注。

㉑见张纯一《(世界的个人主义)伦理学》,广学会 1911 年版,第 108 页。此书的查询得到邱志红博士的帮助,特此致谢。

㉒见《浙江教育官报》1908 年第 4 期。

㉓《学部审批上海中国图书公司呈初等小学堂修身教授本及课本批》,《浙江教育官报》1908 年第 20 期,第 73 页。

㉔见《教育杂志》1909 年第 6 期,转见王建军《中国近代教科书发展研究》,广东教育出版社 1996 年版,第 178 页。

㉕见《第一次中国教育年鉴》戊编《教育杂录》的《教科书之发刊概况》,转见王建军《中国近代教科书发展研究》,第 177 页。

㉖张静庐《中国近代出版史料》,第 237 页。但张氏称该书为文明书局版,且题为《中等伦理学》,但笔者未曾见。

㉗同上书,第 230 页。

㉘可见陈独秀《新教育是什么》一文(载《新青年》第 8 卷第 6 期,1921 年 5 月)。他认为"教训式的伦理教科应该废除,在游戏、体操以及对人接物时,采用实际的训练方法,使儿童感道德之必要,使儿童道德的本能渐渐发达,这才真是伦理教育。"

㉙见蒋智由《中学修身教科书》卷 2 第 3 章"品行"第 19 节,同文印刷舍 1906 年初版,1907 年订正再版,第 78 - 82 页。

㊵刘师培《伦理教科书》,《刘师培全集》第 4 册,第 124 页。

㊶同上书,第 141 页。麦鼎华译元良勇次郎的《中等教育伦理学》也极力提倡竞争道德。强调"生存竞争者,生物之通则。人类社会,亦不能出此范围。故竞争为社会之防腐药。竞争激烈,则进步愈速,苟无竞争,即便衰弱"。也很有代表性。

㊷见熊月之主编《晚清新学书目提要》,上海书店出版社 2007 年版,第 499 页。

㊸见张纯一《(世界的个人主义)伦理学》,第 103 页。

㊹刘登瀛《伦理讲义》,卷 4,第 38 - 40 页。

㊺见黄建中《比较伦理学》,山东人民出版社 1998 年新版,第 205 页。

㊻见《刘师培全集》第 4 册,第 169 页。

㊼在这方面,受日本伦理教科书模式的影响较为直接。1901 年,樊炳清译的《伦理教科书》分为总论、个人修养与社会道德三大块,为伦理教科书提供了最初的样本。麦鼎华译元良勇次郎的《中等教育伦理学》则分上下两篇,上篇从对自己、家族、社会、国家的四个方面来展开伦理论述,下篇则进行初步的学理剖析。如果说樊译《伦理教科书》更多地是伦理教条的宣讲,那么麦译的《中等教育伦理学》则已经注意从理论的意义上来探寻伦理教条的学理基础了。此后国人所编的各类伦理修身教科书,基本上都以此两类为模子,或在自己、家族、国家、社会之外,再加上"世界"、"万有"等伦理项;或另外加上"职业"伦理项(如蔡元培的《中学伦理教科书》)等。当然,这同时也与《大学》中的"修身、齐家、治国、平天下"的理路,大体相合。刘师培就指出这一点,见《刘师培全集》第 4 册,第 124 页第 1 课"释伦理之义"。

㊽㊾㊿91同上书,第 144 页,第 157、145 页,第 156 - 157 页,第 169 - 170 页。

92蔡振《中学修身教科书》第 1 册第 5 章"勇敢",商务印书馆 1911 年 6 月版。

93见学部编订名词馆编:《伦理学名词对照表》,1910 年铅印。

94樊炳清译《伦理教科书》,江楚编译官书局,1901 年,卷 1,第 1 页。

95麦鼎华译《伦理学》前编,广智书局 1903 年版,第 1 页。

96刘登瀛《伦理讲义》卷 1"绪言",第 1 页。

97陆费逵《伦理学大意讲义》,商务印书馆,1910 年,第 1 页。

98见蔡振《中学修身教科书》第 5 册第 2 章"良心论",商务印书馆 1911 年 6 月版。

99见蔡元培《中学修身教科书》1912 年 5 月商务印书馆修订版"例言",至 1921 年 9 月时,此新本在民国又发行了 16 版。

100见《刘师培全集》第 4 册,第 124 页。

101张纯一《(世界的个人主义)伦理学》,第 31 页,34 - 35 页。

102如民初教育部批服部宇之吉编的《伦理学教科书》时说:"此书出版在数年前,久为世重,自今论之,能举伦理学大要,发挥中国道德特色,仍学校课程标准相符,准为中学校伦理学教科用书。"批蔡元培译的《伦理学原理》时说:"全书立论,无党无偏,读之能令人得正道德的判断。且译笔流畅,说理精密,亦属此书特色,可作为中学师范参考书。"对陆费逵的《伦理学大意讲义》的批语则是:"此书所引中外学说,具能握要,且说理明透,行文修法,准作为师范学校讲习科用书。"由此可见一斑。